

## カントの歴史観と宗教哲学

石 崎 宏 平

歴史は一般に自然と区別して考えられる。それは歴史が人間の行為によって作られる世界だという理由による。その意味では人間は歴史の主体である。しかし歴史の主体が人間であるといっても現実に人間は歴史の中にあり、時間的には過去によって制約されている。現実的な歴史の中で人間は未来に対してはさまざまな可能性をもつが、過去に対しては制約されている。従って人間が歴史の主体であるとしても現在にたつ現実の人間はやはりそうした二面性をもったものと考えねばならない。

ところで歴史そのものは出来事として過去性をもつ。しかし歴史を単に個別的出来事の系列としてではなく、それに対して統一や意味を与えようとする場合、即ち歴史の意味或は目的を追求する場合、それは歴史意識の問題として、単に過去のみならず未来が重要な意味をもつて来る。この様な立場からの歴史意識は言うまでもなくキリスト教的歴史意識である。ここではじめて「始め」と同時に「終り」が歴史の中に想定されて来る。しかしそうした意味や統一を与える現実の主体はやはり歴史の中にあるものとして時代的制約をもつ。その意味ではカントの歴史観も時代的歴史的制約をもつと言うことが出来るであらう。しかし歴史の主体は一方でどこまでも歴史の中にありながら、他方それにも拘らず超越的な面をもつのではないか。考え方によれば歴史の意識そのものも、意識その

ものとしてみれば超越的な面を持つと言えるかも知れない。

カントも一応伝統的なキリスト教的歴史観、目的論的歴史観の立場に立っている。そして歴史を目的へ向つての進歩と考えている。しかし歴史が目的へ向つての不断の進歩であるといつても、歴史の中における現実の人間をつきつめて行つた場合、果して伝統的なキリスト教や啓蒙の枠内でこれを考えることができるかどうか。カントに於ては進歩は単に摂理によるのではなく、人間が自由に自己を確立すること、人間の道徳性に進歩の基準をおこうとする、自律的道德的立場をあくまでも貫こうとする面がある。そうした場合具体的にこの二つの面がどう関係するかが一つの問題である。

(一)

カントは歴史を人間の自由意志の現象、或は人間の行為にかかわるものと考えている。そこで先ず人間の自由とは具体的にどういふものかが問われなければならない。カントの歴史の見方も自由な人間の現実的具体的つかみ方から出て来ると思ふのである。

実践的道德の意味での自由はカントでは意志の自律 *Autonomie* といふことである。この意志の客観的規定根拠は道德法則であるが、主観的には格率たるの他ない。そこでこの格率を法則化すべく命法が導出される。しかしここで命法が導出されなければならない理由がどこにあるかを更に立ち入って考えておこう。

『道德形而上学の基礎』では次の様に言われる。「もし意志がそれ自体において充分理性に合致しない場合には（人間の場合それが実相であるように）、客観的には必然的と認められる行為が主観的には偶然的であり、客観的法則

に従うこのような意志の規定は強制 *Notigung* と呼ばれる。そして客観的原理の表象は、その原理が意志にとつて強制である限り、これを理性の命令といい、その法式を命法 *Imperativ* といふ<sup>(2)</sup>。従つて命法は当為によつていい表わされ、これによつて客観的法則と、主観的性質上必ずしもそれに規定されない意志との関係即ち強制を示す。ところで「神の意志、一般に聖なる意志に対しては如何なる命法も通用しない」<sup>(3)</sup>とすれば、命法とは意志一般の客観的法則として、「この或はあの理性的存在者の意志（例えば人間の意志）の主観的不完全性との関係を表わす *Form*」にすぎない<sup>(4)</sup>。

この様に考えれば、カントがここで理性が直接意志を規定する客観的な法則を認めながらも、人間のもつ避け難い傾向性 *Neigung* を完全に否定し得ず、否むしろそれに逆らつて敢て法則につくところに道德の意味を見出すとしてゐるといえる。そういう傾向性を認めなければ行為の道德性も成り立たなくなる。

ところで法則を法則そのものとして考えればそれは超越的客観的な意味をもつが、人間の場合、法則を法則として表象する *vorstellen*—従つて又法則に従つて行為するところに自由の意味があるとすれば、自由は法則の意識にかかわるであらう。そこで道德法則と自由の關係は、「自由は道德法則の存在根拠であり、道德法則は自由の認識根拠である」<sup>(5)</sup>として説明される。そこでこの意識は主観的に法則への尊敬として成り立つ一つの心術として、道德性にとつては不可欠である。これなくしては行為は適法性 *Legalität* をもつとしても道德性 *Moralität* をもつということは出来ない。このような傾向性を排除する客観的実践的行為が義務と呼ばれる。

しかし一体この様な傾向性を排除することを可能ならしむるものは何か。自己が自己に対して法則を課する当のもの、法則を法則として意識するものは、もはやこれを自己の外に求めることは出来ない。若しそうであれば道德

性の根本である自由の自律性ということと矛盾する。従つてそれはあくまで主体の中に求められねばならぬ。それをカントは良心 Gewissen と考えている。「良心は一つの法則の各々の場合において人間に義務をさし示す実践理性である」<sup>(6)</sup>。それはもはや実践理性の事実という他ない。

しかしこの様に考えられた自由が果して具体的な人間存在に於ける意識であるか。自由は主体の人格意識に基づくのみならず、更に具体的な行為に於て実現される面を見て行かなければ完全な意味が明らかにならないのではないか。確かにカントは自由を徹頭徹尾主体の方向に於て求めている。しかし同時にこの主体に於て成立した自由を外化し現実化して社会的行為に現われる面が考えられるのではないか。

周知の如くカントは『判断力批判』の序文で「自由概念はその法則によつて課せられた目的を感性界に於て実現すべきものである」<sup>(7)</sup>と言う。そうしてその実現は目的論的立場から芸術と有機体の領域に関して考えられるとしている。しかしその実現は直接人間の行為にかかわるのではなく、一種の意味判定、主観の作用性に於て成立するものである。自由の実現を人間の行為という点から考える場合歴史の問題が重要な意味をもつて来る。

- (1) Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, W. W. Heraus Vorländer Bd. VI S. 5.
- (2) Grundlegung zu Metaphysik der Sitten. S. 34~35.
- (3) ibid.
- (4) ibid.
- (5) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, S. 4.
- (6) Metaphysik der Sitten, II Tugendlehre, Einleitung XII, S. 243.

(二)

カントは『世界公民的見地に於ける一般歴史考』で歴史を「自由の現象 *die Erscheinungen der Freiheit*」或は「人間的行為 *die menschliche Handlungen*」にかかわるものと解している。ここで我々は先ずカントに於て歴史の意味が如何なる立場で成り立つかを考えねばならない。

歴史が人間の行為に於て実現されると言っても、その行為は単に個人的心理的なものにとどまるのではない。歴史は出来事として個別的特殊なものであっても、それらが単に個別的多様ではなく、一つの全体としての連関と意味をもたなければ歴史とは言えない。即ち多様を一つの全体として統一づける作用を前提しなければ意味をもたない。とすればこの統一作用は、論理的にはやはり特殊を特殊としつつもこれをより高次の理念の下に統一する、偶然的なるものの合法則性としての目的論的判断力以外にない。カントは『判断力批判』の成立以前に既にこうした立場で歴史を考えている。「歴史は、もしそれを人間の意志の自由の働きを全体として考察するならば、それらの現象が規則正しい歩み方をしてゐることを発見しうる。個々の主体については錯雑して規則がないように思われるが、種族全体について見れば、たとえ緩慢であつても規則正しい歩み方で絶えず前進する発展とみなしうる」<sup>(1)</sup>。この様に歴史を一つの全体として発展と見るのは、自然の意図 *Absicht der Natur* <sup>(2)</sup> が歴史に於いて実現されるといふ一種の摂理観にもとずいてゐると考えられる。とにかくそういう個々の偶然的なものを連関づけ統一づける目的論的統一作用がなければ歴史が歴史として理解されない。それは歴史を一つの意味ある全体として理解せんとする

意味判定の立場である。その究極目的として神が考えられていると言える。しかしそれは結局判断力批判の立場にとどまる。自由の実現という現実の具体的な場面で人間の行為を考えるには、歴史そのものの中での人間のあり方、或は自由を考えて行かねばならない。

「人間の自然的素質はいつか完全に目的にかなうように定められている。しかしそのような目的の達成は種族に於いてのみ充分発展させられるのであって、個体に於いてではない<sup>(3)</sup>」。しかしこの様な目的論的見方が果してカントの体系の中で矛盾なく成立しうるかどうか。目的が種族の未来に於てしか達せられない、或は歴史の終局に於てしか達せられないとすれば、総じて個体的な人間は、そうした目的に対しては手段の意味しかもたなくなるのではないか。それにも拘らずカントは人間の自己目的性を強調する。即ち「人間及び一般にすべての理性的存在者は目的自体として現実に存在 *existieren* する、これやあれやの意志に対する任意の使用の手段としてではなく、自分自身に向けられた行為に於いても、又他の理性的存在者に於いても、同時に目的としてみなされなければならない<sup>(4)</sup>」と言っている。そうした目的自体としての理性的存在者は「人格 *Person*」として絶対的価値をもつ。道徳的意志も必ず或る状況に於ける個別的意志であるが、その意志が行為者の人格的な存在 *Existenz* で価値的絶体性をもつのではないか。そうすれば先の反省的目的論的立場とどう結びつくか一つの疑問である。カントではそうしたア・プリオリな倫理性が人間の社会的現実に入り込む場合、それは倫理学の中に含まれない理性への信頼、人間の歴史に対する一つの目的論になって行くようである。そこにキリスト教的伝統と啓蒙とが結びつく面があるように思われる。

しかしそれには更に反省が必要である。歴史を目的へ向つての進歩発展とみる見方は極めてオペティミスティッ

クな見方であり、カント自身に於いても単にかかる啓蒙の立場にとどまり得ず更に深い反省による把握を必要とするに到ったのではないか。

一七八六年の『臆測による人類の歴史の起源』はそれへの一つの方向を示しているように思う。彼はそこで旧約聖書を手引としながら人間の歴史を跡づけようとする。「理性のめざめないうちは命令乃至禁止はなかった。従つて違反はなかった。しかし理性がその仕事を開始したとき諸々の禍が起らざるを得なかった。その第一歩は道義の面に於いては一つの墮落 ein Fall であつた。形而下の面に於いては、人間のかつて知らなかった多数の禍が、従つて刑罰 Strafe が、この墮落の結果であつた<sup>(5)</sup>」。カントが人間理性の悲劇的運命について語るのも、実はこのような原罪 Ursünde の考え方と深いつながりをもつのではないか。またそこでは「自然の歴史は善から始まる、何故ならそれは神の業であるが故に。しかし自由の歴史は悪から始まる、何故ならそれは人間の業であるが故に<sup>(6)</sup>」という後の『宗教哲学』における根源悪の思想につながる問題が、未だ根本的自覚の形に於いてではないが既に提出されていると考えることが出来る。そうした見方は単にオプティミスティックな目的論的歴史観の枠を越える見方を要求する。しかしその自覚は宗教哲学の成立をまづてはじめて可能となる。いずれにせよ歴史の進歩発展の思想はこのような宗教的な人間の根源悪の思想と深いつながりを持つて来る。ここに歴史哲学の宗教哲学への連関の一つがあると思うのである。

ところで更に歴史の発展の思想は又社会或は共同体の建設という考え方と深いつながりを持つ。これが又同時に歴史哲学の宗教哲学への連関を示すものである。即ち歴史哲学に於いては、人間の社会に於ける相互の敵対関係を克服すべく公的共同体の建設への努力が要求される。即ち「人間は一方で自己を社会化しようとする傾向を持つと

同時に、他方で自己を個別化しようとする性癖をもつ。この非社交的社交性 *die ungesellige Geselligkeit* こそ人間の文化への歩みを進める」<sup>(7)</sup>ものであるという。そこでは、名誉欲、支配欲、その他あらゆる悪が人間を支配し、それによって人間は相互に敵対関係に立つ。後の宗教哲学の表現を用いれば、「人間が相互にその道徳的素質を墮落せしめあい、互が互を悪くしあうには、彼等がそこにいる、彼等が彼を取り巻いている、そして彼等が人間であるというだけで充分である」<sup>(8)</sup>。しかし歴史哲学では、このような敵対関係はむしろ人間をして次の段階即ち法的人間の共同体の建設をうながす要因と考えられている。それは終局的に世界国家の理念へ導く。従って人間にとってこの理念へ向って不断に近づくことが道徳的課題である。歴史はこの理念へ向っての発展進歩である。しかし歴史は果して進歩発展であり、この理念はやがて到達可能な理念であるか。こういう疑問が起るとき、それはもはや人間の限界を越えた問題として、摂理にその解決を委ねるとすれば、既に宗教の領域に入り込むことになるのではないか。

宗教哲学に於ては共同体の問題は別の角度から倫理的共同体という形で再提出される。歴史哲学に於ける共同体の問題がそのまま宗教哲学の共同体につながるのではない。その間には根源悪の問題が介在する。

- (1) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. heraus v. Vorländer Bd. W. S. 5.
- (2) *ibid.*
- (3) *ibid.*
- (4) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 52.
- (5) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, S. 56.



(6) *ibid.*

(7) *Idee*, S. 9.

(8) *Die Religion innerhalb der Grenzen der hohen Vernunft*, S. 128.

(三)

歴史の発展という思想が結局根源悪の立場から出て来るとすれば、歴史に於ける自由ということとどう関係するか。我々はここで根源悪の問題を考えねばならない。

『単なる理性の限界内における宗教』でカントは次のように言う。「もし本性 *Natur* という表現に（普通そうであるよう）自由から出る行為の根拠とは反対のものを意味させようとすれば、道徳的に善い又は悪いという賓辞と真向から矛盾していることになるが、そういうことになるこの表現に直ちに顧かないように、次の事に注意しなくてはならぬ。即ちこの場合人間の本性（*Willkur*）とは、企てられる一切の行為に先立つところの、人間の自由一般の使用の主観的根拠（客観的な道徳法則のもとに於ける）という意味に解せられるに過ぎぬということである。たとえその根拠がどこに存するとしても。しかしこの主観的根拠は常にまたそれ自身自由の行為であるはずである（何故なら、もしそうでなければ、人間の恣意 *Willkur* の使用又は誤用の道徳法則に關しての責任は、人間に歸し得られぬことになり、人間に於ける善きもの又は悪しきものは道徳的とはいわれないことになって来るからである）。従つてまた、傾向性によつて恣意を規定する客体、即ち自然衝動の中にはなく、ただ恣意が己れの自由を使用するために自分自身に設ける規則の中に、即ち格率の中にのみ、悪しきものの根拠は存し得るのである<sup>(1)</sup>。単に自然から起る行為は道徳的には無

記である。自然衝動は我々がそれを格率の中に取り入れる限りに於て恣意の自由と関係する。即ち人間の惡しき格率又は善き格率の採用の根拠は人間自身の中に含まれている。従つてその採用は自由である。ここでは自由は、惡をも善をも選ぶことが出来る所謂選択の自由である。従つてその責任はともに格率採用の主体に帰せらるべきものである。

ところでカントによれば、それにも拘らず人間の本性には根源惡が存する。即ちそれは惡しき格率を採用するという性癖である。それは「道德法則からの動機を他の（道德的ならぬ）動機よりも下に置く格率を採ろうとする恣意の性癖<sup>(2)</sup>」である。それはまた人間の「心の顛倒 Verkehrtheit des Herzens<sup>(3)</sup>」と呼ばれ、この惡こそ一切の格率の根拠を腐敗せしめる根源惡 radical Böse である。

ひるがえつて考えると、これまで傾向性を排除し法則の遵守を命ずる理性は、いわば傾向性を、道德を妨げる惡しきものとして絶對的に排除し、これによつて自由なる意志も成立し得たのであった。しかし宗教哲学に於いては、「人間に於ける道德的惡の根拠をあげるためには、感性はその含むところがあまりに少ない。ひとり道德法則をまぬがれさせるいわば邪心ある理性端的に惡しき意志は、反対に含むところがあまりに大きい<sup>(4)</sup>」。そこで善の原理に対する敵は、意識の感性的対象、傾向性ではなく、むしろ理性そのものに内在する敵、「理性の奥に潜む敵<sup>(5)</sup>」である。それ故にここではじめて宗教が呼びかけられることになる。即ちこれまでの道德論で展開された道德的善の確立のみでは自己の内なる敵が克服されたことにならず、そこに自己を越えるもの、道德を越えるものが要求せられるに至る。それは自己の中に道德理性を強調し、それによつて惡を克服しながら、しかもこの惡は今や格率の惡、動機の惡として内在化されたために、却つてもはや道德律や自律的意志では克服出来なくなるといふ存在の矛

盾的性格から要請されなければならない。かくして宗教は、道德的世界そのものが自己完結的であるために必然的に呼びかけられるものである。

ところでそれではこの根源悪は宗教によって如何に克服されるか。心術の顛倒の是正が善に向かわしめるとすれば、そのような是正は如何にして可能か。

この是正は心術に於ける改革 *Revolution in die Gesinnung* <sup>(6)</sup> に他ならず、この改革は人間にとっては現象界に於ける善き状態への絶えざる前進による他ない。しかしこの心術の改革が可能であるということ、不断の前進が為されるべきであるという論拠はどこにあるか。ここにイエスの解釈をめぐる問題が現われる。

心術の改革は、エペソス書に説かれているような「旧き人を脱ぎ捨てて新しき人を着る」<sup>(7)</sup> べきことを意味する。

旧き罪の主体は義に生さんがために一旦死ぬことを必要とする。そしてこの変革に於いてこの二つの行為は分離されるのではなく唯一の動作である。従って善の原理は、悪しき心術を棄て、善き心術を採ることの中に含まれる。

しかしそれには悪の棄却の苦悩が伴わねばならない。その原型は正にイエス・キリストである。腐敗せる心術を脱して善き心術に入ることとは、「旧き人のほろび、肉を十字架につける」<sup>(8)</sup> ことであるから、それ自身すでに犠牲であり、人生の禍の長き系列の第一段階である。かくしてキリストの信仰が道德の保証として現われる。それは道德心術の原型に人間が自己を高めることである。

この神の子（人間的本性を採ったかのように表象される限り）の実践的信仰に於いて、今や人間は神の御意に適うように、またこのことによって祝福を与えられるようになることを期待することが出来る<sup>(9)</sup>。しかしこの様に考えられたキリストは歴史的キリストではない。道德的に完全な人格の理念として、従って人間の *Ubild* としてのキリストである。それ故キリストに於て本来經驗的例証的事実たる降誕、死、

復活そのものとは何のかかわりもなく、キリストは我々自身の中に、理性の中に存する。<sup>(10)</sup>そこにカントの言う歴史的信仰から区別された道徳的信仰の本質がある。

心術の改革による善き状態への不断の前進の可能性はかくして結局道徳的信仰にうらづけられねばならない。しかしこのようなクリストの道徳的信仰によって果して悪の原理が根本的に克服されるであろうか。この信仰は結局個体の立場に止まる。この個体が如何に善き心術によって行為しようとも、現実にはなお悪の危険にさらされている。一体その原因はどこにあるか。それは人間が一人孤立して存在する限り他人の側から起って来る。<sup>(11)</sup>人間がお互にその道徳的素質を墮落せしめあい、互いを悪くしあうのは、彼等がそこにいる、彼等が人間であるだけで充分である。従って「最高の道徳的善は、個々の人格が己れ自身の道徳的完全性を得んと努力するだけでは実現されず、個々の人格を同一の目的に達するために、即ち善き心術を有する人々を一組織となすために打って一丸となすことを必要とし、ひとりこの組織に於いて、且つこの組織の統一性によってのみそれは成立する」。<sup>(12)</sup>このような目的に従う社会、共同体の建設が今や理性によって全人類に課せられ義務とせられる。ただそれによってのみ善の原理の悪の原理に対する勝利が期待されるとカントは考えている。このような理念に一致する人間の結合は、倫理的社會 *eine ethische Gesellschaft* 或は倫理的公共体 *ein ethisches gemeinsames Wesen* と呼ばれる。<sup>(13)</sup>それは又神の命令の下にある民、即ち「神の民 *Volk Gottes*——しかも徳の法則に従う——と考えられる他ない」。<sup>(14)</sup>しかしそれはあくまでも一つの理念である。この理念は「人間の手にかかると非常に卑小になる。つまりこの公共体の形式だけではともかくこれを純粹に表象し得るが、かような全体を樹立する手段に関しては、感性的な人間本性の諸制約の下に制限されているような制度になってしまう。しかし、かく曲った材木から完全に真直ぐなものが拵えられ

るとどうして期待し得るであらうか<sup>(15)</sup>。とすればかかる共同体を生ぜしむることは、その遂行が人間ではなく、ただ神そのもののみにみ期待される業である。しかしそれにも拘らずカントは言う。「人間はこの仕事に関して無為に過<sup>(16)</sup>として摂理の手にそれを任せてよいのではない」。そうだとすれば一体人間は何を為さねばならぬか。

カントによれば右の神の民の理念は人間の制度の下に於いては(unter menschlicher Veranstaltung)教会の形式でしか実現され得ない。従って神の道德的立法の下にある倫理的公共体は、可能的経験の対象でないという意味で「見えざる教会 die unsichtbare Kirche」である。これは人間によって設立さるべきあらゆる教会の原型として役立つような理念である。そこでこの見えざる教会を原型としてこの地上に真の教会、見える教会 die sichtbare Kircheを建設しようとするのが結局カントの究極的意図である。それには又現実の教会を手かりとして、あるべき教会の姿を示す他ない。

しかし現実の教会は一つの制度として様々な制規を伴なう。僧侶制度、様々な儀式 Status、戒律 Obervanz、秘蹟 Sakrament、更に様々な宗派 Sekte が対立しあっている。このような教会に基づく信仰は、教会信仰 Kirchenglaube、歴史信仰 historischer Glaube であって、真の道德的理性信仰とは対立するものである。歴史的信仰は時代と場所とに制限された特殊なものであって、それはとうてい道德的信仰とはなり得ない。にも拘らずこの現実の教会を真の教会建設の手引としなければならぬとすれば、歴史信仰を道德的立場から解釈して行く他ない<sup>(18)</sup>。それは現実の教会を見えざる教会の図式 Schemaとし、それを道德的に純化して行くことである<sup>(17)</sup>。

ところでそのような信仰によって歴史に於て目的が達せられ得るとすればそれは如何なる根拠によるか。そうした場合、宗教史或は教会史の見方がカントの考え方の一つの根拠になって来ると思う。その宗教史或は教会史は他

でもないキリスト教の歴史である。我々は普遍的教会の歴史を示すとすれば、「歴史のはじまりから、それが漸次に近づいて行く真の普遍的宗教信仰の客観的統一性への胚種及び原理をもっていた教会の歴史、即ちキリスト教の起源から始める他ない」<sup>(20)</sup>。そしてこのキリスト教は、次第にその祭祀に代って純粋な道徳的宗教を導き入れるために努力している。そうだとすればキリスト教の歴史がカントに於て一つの原型と考えられていると言うことが出来るであらう。ただし教会信仰のためにもくろまれた聖なる歴史はそれだけとしては、その信仰が道徳的格率の採用に何の影響も及ぼさないが、道徳的格率の真の対象を生き生きと敘述するために教会信仰に与えられているに過ぎない。だがそれは常に道徳的なものを目ざすものとして教えられ説明せられなくてはならぬ。<sup>(21)</sup>

かくして歴史はカントに於いてキリスト教の歴史として、道徳的信仰の手段として役立つとともに、又歴史が完結的であること、歴史の目的は結局神の国であり、それは無限にそれに近づくという期待とともにキリスト教の道徳的信仰によってうらづけられる他ない。

歴史哲学に於いて展開された政治的公共体は未だ真の歴史の終局点ではない。歴史の目ざすところはいわば徳の国である。それが宗教的信仰を自らの中を含む限りそれは神の国である。従つて地上に於ける神の国は究極的な規定であり人間の願望である。キリストはそれを招来する。人間の歴史は自然的政治的状态から法的政治的状态へ、それから道徳的状态へ、更に進んで宗教的状态へ進展する。その最高の状態たる宗教的状态の特殊性は、道徳に對して、神の思想と内的に結びつけられた道徳的心術に於ける人類の統一の思想を附与する。宗教がこのすべての道徳的理性、或は神に於いて統一された全体という思想をもたらし、宗教は正に歴史の終局、歴史の目的、究極的統一点をもたらしことになる。この統一点が信仰の対象である。そこから歴史認識の究極的な組織化、

将来の歴史形成の強力な誘因が現われるのである。

宗教或は実践的・道徳的信仰が道徳そのものに対して人類の理性統一を表明する発展の確信を与える。我々に於ける神の国、見えざる教会が歴史の目的である。かくして宗教史は歴史哲学の完成であると同時にそれをなう根拠である。

しかし歴史の目的を神の国とした場合、その際すべての人間が神の国に入るのか、最後の審判があるのかどうかといったキリスト教的な本来の問題はカントでは明らかにならない。

歴史哲学はもともと歴史を自然の意図によるものとして目的論的に理解しようとしたのであるが、その意図が同時に神の摂理であるとすれば、人間の自由ということは積極的な意味をもたなくなる。カントはあくまでも道徳的自律性という点に自由の本質を見出そうとする。これは、これまで自律的意志の立場では根源悪が克服されず宗教が呼びかけられるとする宗教哲学に於いても、結局宗教が道徳的立場からする理性宗教として道徳性に基礎づけられざるを得ないという結果を生み出している。しかし又理性信仰は歴史信仰を全面的に排除するのではなく、それを手段 *Vehikel* として理性信仰を補強する面を持つところから、トレルチの言うように結局カントの宗教哲学及びこれに連関する一連の著作は、経験的なものと合理的なもの、理性信仰と歴史的信仰の間に和解を見出そうとする一つの妥協的性格 *Kompromisscharakter* をもつということも出来るであらう。これはカントがあくまでも宗教を「理性の限界内」で取り上げた必然の帰結であると言わねばならない。

カントは伝統的なキリスト教の立場に立ちながらも、これを道徳の立場で考えようとするところから、宗教のもつ超越的独自性が失われると同時に、逆にまた道徳性、人間の自己目的性のもつ超越的絶対性のあり方も稀薄化さ

れ、結局両者が相互に乖離してしまわざるを得ない結果になるのではなからうか。

- (1) Die Religion innerhalb der Grenzen der floßen Vernunft, S. 6~7.
- (2) *ibid.* S. 36.
- (3) *ibid.*
- (4) *ibid.* S. 32.
- (5) *ibid.* S. 67.
- (6) *ibid.* S. 54.
- (7) ヘンリクス書第四章第二十二節—二十四節
- (8) Die Religion. 95. 97 書第六章第六節
- (9) Die Religion. S. 76.
- (10) *ibid.* S. 78.
- (11) *ibid.* S. 128.
- (12) *ibid.* S. 136.
- (13) *ibid.* S. 130.
- (14) *ibid.* S. 139.
- (15) *ibid.* S. 141.
- (16) *ibid.*
- (17) *ibid.* S. 142.
- (18) Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VI. S. 297~8. デイルタイはカントが彼の理性宗教の本質を自己の先験

哲学の内奥から規定し教会信仰の成立をもこのような精神的生の法則によつて把えうるとしたことが、啓蒙主義とは異つたキリスト教の深い構造把握をなしていると主張している。



- (61) Die Religion. S. 198.  
この Schematismus の考え方は批判哲学の基調をなしており、宗教論に於ても人間理性のもつ制限から Schematismus der Analogie (zur Erläuterung) の不可欠である事を主張する Vgl. Religion S. 81. Anmerkung.
- (62) ibid. S. 141.
- (63) ibid. S. 199.
- (64) Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie S. 40~41.